

# Littérature et médiatisation, réflexion sur la genèse du genre romanesque

Pierre Gallais

Volume 4, numéro 1, avril 1971

Le roman médiéval

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/500166ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/500166ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gallais, P. (1971). Littérature et médiatisation, réflexion sur la genèse du genre romanesque. *Études littéraires*, 4(1), 39–73. <https://doi.org/10.7202/500166ar>

# LITTÉRATURE ET MÉDIATISATION, RÉFLEXIONS SUR LA GENÈSE DU GENRE ROMANESQUE

pierre galais

à rené girard

Le plus « intellectuel » des genres littéraires — je veux dire le roman — naît lorsque l'individu, la société et l'écrivain — en tant qu'écrivain — ont atteint un certain degré de médiation. Par médiation j'entends, à la suite de René Girard<sup>1</sup> plutôt qu'à celle de Lucien Goldmann<sup>2</sup>, cette propension, que l'homme a peu à peu acquise et renforcée, à interposer quelque chose ou quelqu'un entre soi-même et l'objet qu'il désire. Si un lion a faim et qu'il voie une gazelle, il se jette dessus sans autre forme de procès, sans nulle réflexion et considération. L'hominien est devenu homme le jour où il a interposé quelque chose entre lui et sa proie : le mot. Son clan est devenu une véritable société humaine le jour où il a — le clan — interposé un interdit entre sa propre faim et la cueillette de tel fruit, la pêche de tel poisson, la consommation de telle viande. La *médiateté* constitue peut-être la différence essentielle entre la démarche de l'animal et celle de l'homme. La médiation est indissociable de la technique dont elle représente, si l'on peut dire, la face négative : la technique interpose un moyen qui doit faciliter l'acquisition de l'objet ; la médiation souligne, par l'interposition d'un interdit ou d'un dieu, la difficulté de cette acquisition. Plus la technicité sera poussée, plus la médiation sera grande ; plus les médiats positifs (les instruments) seront perfectionnés et efficaces, plus l'homme s'ingéniera à conjurer leur insuccès (toujours possible) par l'imagination de médiats négatifs (interdits magiques, superstitions, idéaux, modes, etc.).

<sup>1</sup> R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.

<sup>2</sup> L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, coll. « Idées ».

Cette tendance à projeter entre le Sujet et l'Objet un médiateur négatif, un obstacle fictif — qui, tout en excusant par avance l'insuccès, ne fait qu'exacerber le désir — s'est continuellement amplifiée et perfectionnée, mais elle n'a commencé d'atteindre son degré aigu qu'avec la naissance de l'individualisme. La médiatisation en reste à son premier degré tant qu'elle est une convention acceptée par tous, c'est-à-dire tant que la société demeure cohérente et que tous ses membres sont unis dans l'observance des mêmes interdits et des mêmes rites, dans le culte des mêmes idéaux. Mais à partir du moment où l'individu « décroche » de la société et devient, par là-même, « paradoxal » (parce qu'il s'insurge contre l'opinion) et « problématique » (parce que sa possibilité d'exister hors du clan apparaît comme douteuse), il subit une médiatisation au second degré. Car l'individu qui prétend se séparer de son groupe social originel, non seulement continue à subir la médiatisation collective de ce groupe, mais est « médiatisé », en plus, par l'idée même du groupe. Le phénomène est le même, d'ailleurs, quand il s'agit d'un groupe social qui veut se séparer des autres groupes : son premier souci est de se constituer sa propre médiatisation, de s'inventer des « secrets », des interdits particuliers, des obligations spécifiques, des rites initiatiques, bref, un « idéal » qui ne soit qu'à lui ; mais, pour autant, il ne saurait se débarrasser de la médiatisation collective (d'après laquelle, d'ailleurs, il se forge sa médiatisation particulière). Et lorsque c'est d'un tel groupe, d'une telle caste, qu'un individu prétend « décrocher », on peut dire qu'il est mûr pour une médiatisation au troisième degré, et que le roman n'est pas loin de voir le jour. Plus les groupes sociaux se différencient, plus les castes se constituent, plus elles éclatent en « chapelles » ou en « salons », et plus la médiatisation de l'individu devient aiguë : ce qui se voit fort bien dans le cas de Proust, ainsi que l'a magistralement analysé René Girard.

Si une caste réussit assez vite à trouver ses idéaux et si elle a le loisir d'organiser sa propre médiatisation, il n'en va pas de même pour l'individu. Celui-ci est bien plus « problématique » que celle-là. Je sais que, si un groupe social a tendance à se renfermer et à se constituer en caste, c'est qu'il sent que son existence est menacée, mais, après tout, les castes peuvent durer fort longtemps. La noblesse occidentale s'est repliée sur elle-même devant la montée de la

bourgeoisie et du pouvoir royal : cela ne l'a pas condamnée à mort du jour au lendemain. Une caste est une société : elle a la vie notablement plus longue qu'un individu, et ses membres y trouvent le milieu naturel — la société, justement — dont ils ne sauraient se passer. L'individu qui veut se séparer de son groupe social — à plus forte raison si ce groupe social est déjà une caste — est singulièrement plus démuni : il manque à la fois de milieu naturel et de la possibilité de se forger une médiatisation (ou une idéologie, ou un idéal) qui soit bien à lui, rien qu'à lui. La « retraite » n'est possible que si l'individu décide d'adopter un autre système de valeurs que celui de son groupe social, mais un système déjà existant, parfaitement au point, et auquel il jure de se conformer. Un homme ne se fait pas ermite pour fonder une religion mais pour la suivre ; encore est-il préférable pour lui qu'un autre groupe humain — un monastère par exemple — l'accueille en son sein. Mais Robinson Crusoë, lui, ne survit sur son île déserte que pour y recréer toutes les conditions de vie d'un Anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il n'a le sentiment d'exister que dans la mesure où il participe pleinement à l'idéologie du groupe social dont il est issu et exclu — idéologie qu'il critiquait peut-être lorsqu'il était au sein du groupe, mais qu'il se garderait bien de contester maintenant.

Il va de soi que l'individualisme est un leurre — exactement comme le roman est une fiction. L'individu veut se distinguer de ses semblables, mais ce n'est pas *lui* qui se distingue, ce sont ses semblables qui *le* distinguent. « J'aime qu'on *me* distingue », s'écrie l'individualiste Alceste. L'individu veut s'opposer à la société, mais il ne peut le faire que parce que la société existe et par référence à elle. C'est la ressemblance qui est première, la différence n'est que seconde, et malaisée. L'individu qui veut être distingué se lance dans l'*a c t i o n*, mais c'est le *consensus* de la collectivité qui lui accorde la réputation, l'honneur, le « los » et le « pris » comme disent nos romanciers. Ou bien il se lance dans l'aventure de la *p e n s é e*, mais il se fait des disciples ; de toute façon il ne peut pas se séparer de la société qu'il veut changer (on le voit bien par Platon, qui accepta de conseiller les tyrans de Syracuse). La ségrégation la plus radicale est celle de l'homme d'imagination qui se réfugie dans la *p e n s é e d e l ' a c t i o n*, celle du romancier qui pense une action fictive, mais le romancier est encore plus présent au monde que le

philosophe, et le « prix » que la société lui décerne éclipse ceux que l'on attribue aux artistes, aux athlètes et aux chevaux de course. Comment s'étonner que le romancier soit le plus à même d'exprimer la médiatisation ? Il la ressent, lui, au quatrième degré, puisqu'il subit celle de sa collectivité, celle de la caste dont il convoite les suffrages, celle qu'il s'impose en s'opposant à cette caste, et finalement celle qui résulte de son propre paradoxe et de sa compromission si impitoyablement dénoncée par Jean-Paul Sartre. Mais nous en sommes arrivés au degré suraigu, au-delà duquel il n'y a plus que le silence : la littérature devenue un autre monde qui se conteste et se détruit lui-même ; l'incroyable prolifération romanesque à laquelle nous assistons annonce la mort du roman aussi bien que celle de la société qui l'engendre, victimes l'un et l'autre de la sur-médiatisation. Le dieu Mammon, le Médiateur absolu de ce siècle, s'y dresse comme un énorme rocher au milieu d'un torrent qu'il brise en une myriade de gouttelettes ; mais ma comparaison cloche, car le torrent réel se reforme plus bas, tandis que le Grand Médiateur est, en même temps, le Grand Récupérateur, et tout se passe comme si ces myriades de gouttelettes projetées sur lui s'y pétrifiaient, augmentant incessamment et sa taille et son poids.

Le roman a failli naître chaque fois que le colosse a commencé de s'ériger ; il ne l'a fait cependant qu'il y a sept siècles, en Occident, sous la plume de Chrétien de Troyes. C'est à ce moment-là, en effet, qu'ont été réunis autour de lui les trois facteurs nécessaires : le nombre, l'ennui et l'angoisse. Les trois intimement liés, bien sûr. Cette triade, devenue sinistre à notre époque, ne l'était pas encore au XII<sup>e</sup> siècle : aussi le premier roman était-il fort optimiste. Elle avait, auparavant et ailleurs, été incomplète. On s'ennuyait ferme, sans doute, à la brillante cour de Héian, dans le Japon des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, mais on n'y était pas nombreux, et l'on ne pressentait pas encore les conflits qui devaient éclater au XII<sup>e</sup> siècle : c'est pourquoi le *Genji Monogatari* n'est pas un véritable roman. La Rome de Pétrone et d'Apulée était fort peuplée et les tentatives individualistes n'y étaient pas rares, mais on n'avait guère le temps de s'ennuyer (les *circenses* palliaient ce risque) et l'angoisse ne pesait que sur le petit nombre qui avait affaire au Prince : Pétrone n'a pas terminé son *Satiricon* et les *Métamorphoses* d'Apulée hésitent entre le roman picaresque et le récit initia-

tique. À la même époque, à Alexandrie et dans les autres grandes villes de la Grande Grèce, on était aussi fort nombreux, mais on n'avait guère le loisir de s'ennuyer : pas plus les fonctionnaires romains qui y passaient fort peu de temps (celui de s'emplir les poches) que le peuple qui travaillait ferme pour nourrir la sangsue italienne ; cependant la nostalgie de la grandeur et de la liberté passées et la menace qui pesait toujours de plus en plus fort sur les frontières de l'Empire créaient un certain climat d'angoisse : aussi avons-nous les longs récits d'imagination de Chariton, d'Héliodore, d'Achille Tatios, et de maints autres, sans oublier le délicieux *Daphnis et Chloé* ; le roman était presque né (je dirai ailleurs pourquoi je ne considère pas les *Éthiopiennes* comme un véritable roman). Quelque douze ou treize siècles avant notre ère, l'Égypte produisait des contes assez développés et d'inspiration réaliste : elle était fort peuplée, mais aussi fort confiante en sa destinée ; on ne devait guère s'y ennuyer — sinon, peut-être, le courtisan de Ramsès II qui nous a laissé une longue lettre fort plaisante et gouailleuse. Les épopées-fleuves et les immenses recueils de contes du monde indien sont bien à l'image du pays, énorme et morcelé, qui les a vus naître ; mais l'Indien a banni de son cœur toute espérance d'améliorer son sort et l'ennui qu'il peut ressentir n'est qu'une excellente préparation à l'anéantissement final. La Perse, enfin, aurait pu inventer le roman — que l'on songe à la touchante histoire d'amour de *Zariadrès et Odatis* recueillie par un compagnon d'Alexandre — mais le Persan ignore l'angoisse, lui aussi, aussi bien que l'ennui, mobilisé qu'il est (au rebours de l'Indien) par la volonté d'améliorer la Création, l'œuvre du Seigneur Sage.

En Occident, dans cette seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, on était moins nombreux que dans la Rome ou l'Alexandrie antiques ; on s'ennuyait peut-être moins qu'ailleurs, et on n'était sans doute pas en proie à une angoisse bien profonde, mais les trois éléments étaient réunis selon un dosage tel que le roman pouvait naître. Tout d'abord, on était plus nombreux qu'aux siècles précédents (la démographie n'avait cessé de progresser) et surtout on sentait qu'on l'était. Les campagnes se défrichaient, les villes se créaient, se peuplaient rapidement, repoussaient leurs remparts, s'agglutinaient des faubourgs. Et, à la différence de Rome et d'Athènes, elles étaient peuplées intégralement de « citoyens » : l'esclavage

était aboli et nulle distinction de droit ne devait plus subsister entre les membres du *populus christianus*. Les écoles, aussi, se multipliaient, et donc les clercs, rapidement plus nombreux que les prébendes, et qui devaient exploiter leur qualité de *litterati* pour subsister ; la situation du clerc qui devait trouver sa place au soleil était véritablement « problématique », ainsi qu'en témoignent les « clercs-errants ». Mais, au même moment, la noblesse connaît, elle aussi, un problème semblable ; l'indivision du fief entre dans les mœurs et, tout d'un coup, on se trouve trop nombreux : le fils aîné aura le domaine, un autre entrera dans les ordres (celui-là même que nous avons trouvé dans les rangs des clercs chassant le mécène) ; les autres se feront « chevaliers-errants », non pas en vertu d'un idéal chevaleresque et « aventureux » qui ne se constituera qu'après coup, mais tout simplement pour chercher, eux aussi, une place au soleil : la faveur d'un grand, un commandement militaire où s'illustrer, et surtout une riche héritière.

Cette « quête de la place », l'Antiquité ne l'avait pas connue sous cet aspect, ni avec une telle intensité (dont la littérature, faut-il le dire ?, enregistre si souvent l'écho), et elle nous achemine vers une sorte d'angoisse étrangère au *cives romanus* qui devait « tirer » ses vingt ans de service militaire mais était assuré de recevoir un lopin de terre à son retour. Mais s'il existe une angoisse individuelle, il y en a surtout une autre, plus sourde, collective celle-là, commune à tous les membres de la classe sociale qui, en 1170, est encore la seule à commander la littérature : la noblesse. Celle-ci se sent menacée par trois dangers : les deux premiers sont extérieurs à elle, le troisième est interne. C'est, d'abord, le roi, qui travaille avec acharnement à mettre de l'ordre et à faire passer le royaume de France de l'état de concept à celui de réalité. C'est, ensuite, la bourgeoisie naissante, qui s'arroe le monopole des métiers, détient les techniques, se lance sans préjugés dans le commerce et la spéculation, draine vers elle le métal précieux qui commence à devenir le grand médiateur. C'est, enfin, à l'intérieur même de la noblesse, un réel danger de scission entre l'immense majorité des petits nobles qui ne cessent de s'appauvrir (la croisade y est pour beaucoup) et la minorité, qui se restreint sans cesse, des puissants barons qui ne cessent—par contrecoup, évidemment—de s'enrichir. La haute noblesse serait bien tentée de s'ériger en caste, mais ce serait un suicide : coupés de la multitude de leurs vassaux

et arrière-vassaux, les ducs et les comtes ne pourraient pas résister et au roi et à la bourgeoisie ; les petits nobles, de leur côté, protestent vigoureusement : coupés de leurs grands suzerains, rien ou presque rien ne les différencierait plus des manants (maint vavasseur mène une vie plus chiche qu'un riche « vilain »). L'idéologie va tout sauver : il ne saurait y avoir qu'une chevalerie ; celle-ci va se replier sur elle-même (en barrant sévèrement son accès) et élaborer sa propre justification<sup>3</sup>. La caste est née, et, avec elle, la médiatisation au second degré.

Un certain ennui, enfin, se répand dans cette noblesse, grande ou petite. Les historiens romantiques nous ont accoutumés à ces évocations de longues veillées d'hiver dans les salles immenses et froides, ou du troubadour cherchant à distraire sa dame. Il y a du vrai. Les guerres féodales se sont heureusement raréfiées ; les grandes expéditions vers l'Espagne, la Sicile ou l'Angleterre sont faites ; la croisade ne passionne plus tellement la chevalerie. L'action que requiert la conjoncture a pris une autre forme : non plus guerrière mais technique, industrielle, commerciale, et elle répugne aux nobles ; il ne s'agit plus de conquérir, mais d'exploiter, et le guerrier ne se sent pas fait pour cela. Cependant que la ruche urbaine s'affaire, le noble ressent davantage sa propre inactivité, son inutilité : il cherchera à se distraire par des guerres feintes ou des aventures fictives — tournois et romans. Les grandes cours sont peuplées de jeunes gens, fils et filles des vassaux « nourris » chez le suzerain : public tout prêt. Et puis, maintenant, le baron chrétien sait qu'il existe autre chose ; lui, ses ancêtres ou ses cousins ont fait les grandes guerres et vu de près les Arabes, leur luxe, leur raffinement, leurs distractions : soirées poétiques, concerts, danses. Un manque a été révélé à l'Occidental. Et ce manque, les seigneurs du Midi le ressentent moins, car ils n'ont jamais mené une vie aussi austère que ceux du Nord : Aliénor et ses filles, transplantées dans les cours de Paris, de Troyes, de Blois, y provoqueront une intensification de ce sentiment que quelque chose manque, en même temps qu'elles y introduiront la possibilité et la volonté d'y remédier. « Drueries » et cours d'amour, conversations et lectures dans les « chambres des

---

<sup>3</sup> Voir sur ce sujet l'excellente étude d'Erich Koehler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Tübingen, 1956.



dames » : Aliénor commande les romans « antiques » et Marie de Champagne, sa fille aînée, le *Lancelot*.

L'individualisme peut naître, et il naît, nous venons de le voir, par la force des choses. Le fils de famille cherche sa place, le clerc cherche sa place, bientôt le jeune bourgeois et le compagnon économe chercheront à s'installer. Le monde moderne est né, et, au même instant, le roman moderne. Ne nous y méprenons pas : l'homme du XII<sup>e</sup> siècle est moderne, et il a conscience de l'être ; la seule différence entre lui et nous, c'est sa modestie et son sens du relatif. « Nous sommes, répéteront si souvent les penseurs qu'on ne sait plus trop à qui attribuer cette belle image, nous sommes comme des nains assis sur les épaules de géants ; notre regard peut ainsi embrasser plus de choses et porter plus loin que le leur ; ce n'est pas, certes, que notre vue soit plus perçante ou notre taille plus avantageuse : c'est que nous sommes portés et surélevés par la haute stature des géants<sup>4</sup> ». Ce qui est une magnifique définition de l'humanisme, que rejoint Chrétien de Troyes dans sa vibrante profession de foi placée en tête de son second roman, *Cligès* :

Ce nos ont nostre livre apris	
que Grece ot de chevalerie	
le premier los, et de clergie.	
Puis vint chevalerie a Rome	
et de la clergie la some	
qui or est an France venue.	
Deus doint qu'ele i soit retenue	
et que li leus li abelisse	(plaise)
tant que ja mais de France n'isse	(ne sorte)
l'enors qui s'i est arestee.	(honneur/domaine)
Deus l'avoit as autres prestea,	
car des Grejois ne des Romains	
ne dit an mais ne plus ne mains ;	
d'aus est la parole remese	(laissée)
et estainte la vive brese <sup>5</sup> .	

<sup>4</sup> C'est sans doute Bernard de Chartres (mort peu après 1126) qui l'a dite le premier, mais elle a été reprise par Jean de Salisbury, Pierre de Blois et maint autre (voir E. Jeuneau, « Nains et géants », dans *Entretiens sur la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*, Actes des décades de Cerisy-la-Salle, Paris, 1968, pp. 21 et ss.).

<sup>5</sup> *Cligès*, éd. Foerster, Halle, 1886, vv. 30-44.

Car ce sens du relatif est avant tout un sens de la relation — celui-là, surtout, que nous avons perdu. La relation de l'homme à l'homme, si caractéristique de la féodalité : ce contrat qui lie les membres de la communauté, non écrit mais passé par l'*immixtio manuum* et l'*osculum*, les mains jointes dans les mains et le baiser sur la bouche. Cet *habitus* de la solidarité s'étend aux époques passées, même révolues, mais aussi aux générations à venir, auxquelles il faut préparer la voie et dont il faut faciliter le progrès intellectuel et moral, afin que soit hâtée la réalisation de la Cité de Dieu. L'individualisme ne peut s'affirmer que sur le fond d'une certaine uniformité, le roman nécessite un certain équilibre, mais un équilibre menacé. Dans une société où les différences sont énormes, où rigoureusement rien ne relie le peuple aux mandarins, où la barrière entre l'esclave et le citoyen est infranchissable, où le clan des guerriers s'est absolument coupé du sol, le roman ne saurait naître, car nul n'y a la possibilité d'appréhender « la totalité du réel », comme le dit Hegel. Dans une société tiraillée par de constantes dissensions ou gravement menacée par des voisins hostiles, l'énergie de chaque individu se mobilise tout entière pour la défense ou l'attaque, et l'on n'a point le temps de rêver. Mais si la paix était trop étale et si rien ne risquait de la compromettre, si régnaient une liberté et une égalité parfaites, le roman n'aurait pas davantage lieu d'être.

Pour que la « quête de la place » puisse avoir lieu, il faut non seulement que le héros soit problématique, mais que la place le soit aussi. Que le héros se sente mal à sa place, qu'il espère que la place qui lui convient existe, que cette espérance le porte à la chercher, et, s'il ne la trouve pas, à la faire. En nos temps où l'on prétend fixer le destin d'un individu dès l'âge de douze ans, où les « plannings » des technocrates se substituent à la Providence, le roman meurt tout aussi sûrement que les révolutions avortent. L'individualisme du XX<sup>e</sup> siècle n'est plus qu'une caricature de l'authentique « personnalisme » chrétien qui l'a fait naître ; la société n'existant plus, l'homme ne peut plus « être distingué » (par ses semblables) : il essaye de « se distinguer » tout seul, et cela par la taille de son habit ou la longueur de ses cheveux — par le paraître et non par l'être. Songeons à la toge uniforme des Romains. La société occidentale est devenue comme un gigantesque Versailles, où chaque courtisan rend hommage à Mammon et tâche de s'attirer ses faveurs par l'exhibition des valeurs

« mammonesques » : les chromes de la voiture automobile et les gadgets de madame. Le grand mot est « participation », qui l'emporte sur la « communication », — nostalgie d'intellectuels. La Fortune n'est plus la capricieuse déesse des Anciens et des hommes du moyen âge : les « assurances » de toute sorte ont considérablement nivelé la sinusoïde. Lorsqu'elle sera parfaitement réduite à l'horizontale et que l'homme sera complètement et à jamais « assuré », il ne sera plus l'homme : il faudra inventer un nouveau mot. Ou un nouvel homme. Tel est en effet le Sujet du meilleur genre littéraire de notre époque, le roman d'anticipation. Nous nous disposons à passer le manche.



De toutes les médiatisations d'ordre religieux — qui ont longtemps été les plus importantes — la plus forte, et de beaucoup, est celle qu'a subie le chrétien. Entre le chrétien et l'objet de son désir — qu'il soit terrestre ou céleste — s'interpose, non pas une idée, une abstraction, une entité collective plus ou moins conçue à l'image de la société humaine (les dieux), ni même une entité personnelle dont il a conformé les traits aux siens (« sauveur » ou « messie », Mithra ou Osiris), mais un Dieu fait homme. Ce qui est beaucoup plus que Dieu et qu'un homme. Car le Christ est non seulement un personnage historique, comme Zarathoustra, le Bouddha ou Confucius, Abraham, Moïse et Mohammed — et le Jésus de Mohammed — dont le croyant doit écouter les sages et pieux conseils et imiter la vie, mais il reste Dieu, c'est-à-dire qu'il tient entre ses mains la destinée des hommes. En tant qu'homme aussi bien qu'en tant que Dieu — les deux étant indissociables en lui — Jésus-Christ est l'Objet de l'homme, et son Destinataire et son Destinateur, et encore (et surtout) son Adjuvant. Le fidèle ne peut aller à Dieu (Jésus-Christ) que par Jésus-Christ, qui est aussi un homme. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, Dieu est accessible, parfaitement connaissable (en tant qu'homme), imitable dans sa vie terrestre et historique. Le chrétien a sa voie toute tracée : l'*Imitation de Jésus-Christ*. Ce qu'aucune religion n'avait pu encore inventer, le christianisme l'a fait : la communication entre les deux mondes est établie, très historiquement, et le « pont » est un homme réel,

fait de chair humaine, né de mère humaine, parlant le langage humain, foulant la poussière de Palestine pendant trente ans. Remonté au Ciel (et ayant ainsi à jamais exalté la nature humaine), l'Homme-Dieu a laissé à Pierre le pouvoir de lier et de délier, cependant qu'autour de lui la Vierge, les Anges et les saints ne cessent d'intercéder pour leurs protégés terrestres, mais tout cela — tout ce « complexe médiateur » — n'est devenu possible que parce que Dieu, un jour, s'est fait homme.

Il n'y a pas besoin de chercher plus loin : s'il est une religion qui pouvait faire naître le roman, c'est bien la religion chrétienne. La seule chose étonnante, c'est qu'il ait attendu onze siècles pour naître. À moins que l'on ne considère comme des romans les *Pseudo-Clémentines*, les *Actes de Thomas*, les dizaines d'apocryphes et les milliers de vies de saints imaginés entre le II<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle. Ce ne sont pas des romans, mais ils ouvrent la voie au roman : ils le rendent possible et, à partir d'un certain moment, nécessaire et inéluctable. Jésus-Christ reste le grand médiateur mais il s'est, dans ce rôle, décuplé et centuplé : chaque saint, chaque sainte est, à son tour, non seulement un intercesseur possible, mais un exemple à imiter. Saint Eustache a conformé sa vie à celle du Christ, et Guillaume d'Angleterre conforme la sienne à celle de saint Eustache : ainsi naît le roman. Pour le chrétien, toute l'histoire fourmille de modèles : et non seulement l'histoire post-chrétienne, mais aussi les anciens temps : les prophètes et les héros de la Bible, qui figuraient le Christ et ses saints. Et ensuite l'extrapolation est tentante. Virgile n'a-t-il pas annoncé la naissance du Christ ? Et selon saint Justin, Socrate n'était-il pas digne d'être chrétien ? Tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'antiquité païenne est nôtre : voilà ce que pensent les Pères. Les exemples sont à prendre partout : la largesse d'Alexandre, la « sagesse » de Virgile, l'esprit de dévouement et de sacrifice des héros de l'antiquité. Ce grand mouvement d'imitation ne s'arrêtera plus, que renforce encore, de l'Orient à la Bretagne — mais surtout chez les peuples les plus profondément romanisés — la nostalgie de la grandeur passée, de la « clergie » et de la « chevalerie » gréco-romaines.

La conscience historique est née : elle n'est pas l'apanage des spécialistes, mais commune à tout le *populus christianus*. Par « conscience historique » je n'entends pas le souci de la

vérité historique, mais la conscience très vive que l'on appartient à l'histoire, qu'il y a eu un avant et qu'il y aura un après, que cet avant et cet après ont un sens, et que ce sens a été révélé par l'incarnation du Christ. Maintenant l'individu et l'humanité savent d'où ils viennent et où ils vont, et savent aussi leur place dans l'entre-deux, et qu'ils ne peuvent la remplir qu'en imitant le Christ. Le hasard est éliminé, remplacé par la Providence dont l'humanité doit accomplir les desseins. Les dieux sont morts et nul individu ne songerait à se sauver — puisque là est la question — en imitant leurs carrières imaginaires et héroï-comiques, alors qu'il y a maintenant ce modèle si simple, si familier, si profondément réel et humain qu'est le Christ (et s'il semble difficile parfois de l'imiter jusqu'au bout, voici une multitude de modèles intermédiaires : les saints). L'homme vient de Dieu et retourne à Dieu. Il doit connaître tout son passé, afin de bâtir son avenir, car, doué de liberté, il a son avenir entre ses mains. La Providence a tout prévu, mais elle ne se substitue pas à l'homme, et c'est celui-ci qui doit réaliser la Cité de Dieu. Tel est l'avenir de l'humanité, telle est l'*a v e n t u r e* de chaque individu qui doit conformer sa vie à celle de Dieu fait homme, afin que l'humanité entière puisse se conformer à la Terre Céleste. En un mot, le monde et la vie humaine ont dorénavant un *s e n s*, une direction où aller, direction prévue mais non imposée. C'est à l'homme et à la société, usant de leur liberté, de se diriger eux-mêmes. En cela ils sont aidés par la Grâce, dont le Christ, la Vierge et les saints sont les dispensateurs. Mais cette Grâce que l'homme demande, il n'est, comme Jeanne d'Arc, jamais assuré de l'avoir : il l'espère. La Grâce est peut-être présente, mais elle est aussi et surtout à venir. *Vigilate et orate* : priez pour avoir la Grâce, soyez vigilants pour en appréhender toutes les manifestations. « Tout est grâce », disait Augustin. Tout ce qui arrive à l'homme peut être une grâce, et c'est pourquoi, dans nos romans, l'*A v e n t u r e* ressemble tellement à la Grâce.

Le christianisme, non moins que la race, le climat ou la conjoncture, est le grand responsable du prodigieux développement scientifique, technique et artistique de l'Occident. Cette nuance particulière du *r é a l i s m e* qui fonde la pensée chrétienne rend aussi bien compte de Descartes et de Pascal, de Rembrandt, de Beethoven, de Balzac, de Joyce ou d'Oppenheimer que d'Augustin, de Chrétien de Troyes ou des fresques

de Saint-Savin. Toutes autres données étant semblables, un chrétien réagit autrement qu'un bouddhiste, ou un confucéen, ou même un mazdéen, parce qu'il n'a pas la même vision du Temps, de l'Histoire, de la place de l'homme dans le monde : la vision du chrétien est intimement liée à la foi en Jésus-Christ, Dieu incarné. Que ce progrès ait été assuré autant par les écarts, les trahisons et les reniements que par l'acceptation aveugle d'un dogme, ne change rien à l'affaire (un « libre-penseur » occidental n'a rien à voir avec un libre-penseur oriental, et Nietzsche n'a point compris grand-chose à Zoroastre). Le progrès de l'Occident est un fait de *m e n t a l i t é*, qui suppose telle vision particulière du monde, telle philosophie de la nature, telle sensibilité de la conscience, et une espérance comme, dirait l'Apôtre, n'en connaissent point les Gentils. (Rien d'aussi prévisible, à cet égard, et d'aussi inéluctable que la schisme du « marxisme » occidental et du marxisme oriental : nulle idéologie ne peut concilier l'inconciliable).



M. R. Girard voit dans le célèbre épisode de Paolo et Francesca (*Inferno*, V) une première illustration de la médiatisation : c'est la description du baiser donné par Lancelot à Guenièvre, lue dans le « livre de Galehaut », qui pousse les adolescents à s'embrasser<sup>6</sup>. Avant de tourner la tête de Don Quichotte, les romans avaient tourné celles de Paolo et de Francesca. Mais leur action avait commencé bien plus tôt : Chrétien de Troyes lui-même la connaissait, et il la révèle de façon éclatante dans la dernière aventure que rencontre Yvain et dont le nom est bien explicite : la *Pesme Aventure*, la pire des aventures. Une page de cet épisode est dans toutes les anthologies : la description de l'atelier où trois cents pucelles, maigres et misérablement vêtues, tissent la soie et l'or pour le seigneur du lieu. Ce seigneur pré-capitaliste est puissamment aidé par deux monstres, deux géants mi-humains, mi-diaboliques, fils de femme et de *netun* (« diable », de *Neptunus*), qui lui ont procuré sa nombreuse main-d'œuvre et contre qui chaque nouvel arrivant au château doit soutenir un combat sans espoir.

<sup>6</sup> R. Girard, « De la *Divine Comédie* à la sociologie du roman », dans *Rev. de l'Institut de Sociologie*, XXXVI, 1963, pp. 263 et ss.

Or cet odieux personnage nous est présenté sous les traits les plus flatteurs. Yvain le trouve dans son verger :

apoiïé desor son cote  
un riche home qui se gisoit  
sor un drap de soïe ; et lisoit  
une pucele devant lui  
an un *romanz*, ne sai de cui,  
et por le *romanz* escouter  
s'i estoit venue acoter  
une dame, et c'estoit sa mere,  
et li sires estoit ses pere.

*Yvain*, v. 5362  
(éd. Foerster)

Aucun tableau n'est plus frais, plus charmant, plus idyllique dans l'œuvre de Chrétien. Le seigneur accueille Yvain avec une extrême courtoisie, il a pour lui toutes les attentions que l'on peut imaginer, mais, le lendemain matin, il le force à lutter contre ses deux champions. Yvain, aidé par son lion, vient à bout des *maufés*. Le seigneur, alors, veut lui donner sa fille en mariage, mais Yvain refuse et s'éloigne, non sans avoir exigé la libération des trois cents malheureuses.

Que signifie cet épisode bizarre ? Comment concilier la courtoisie raffinée du seigneur avec ses activités d'exploiteur et de détrousseur ? Comment concilier aussi le « réalisme » de la condition lamentable des ouvrières avec l'irréalité des deux fils du diable ? Chrétien utiliserait-il ici un thème mythique, celtique qu'il ne comprend pas, qu'il dénature ? Rien ne permet de l'affirmer, et une comparaison entre *Yvain* et le pseudo-*mabinogi* d'Owein montre bien que le traducteur gallois est absolument dérouté par son modèle — le roman de Chrétien — qu'il simplifie et arrange comme il peut. Non, Chrétien est entièrement responsable de ses pages. Mais qu'a-t-il voulu dire ?

Ici, il faut recourir à ses autres romans, du moins aux deux où Chrétien est le plus libre quant à l'invention et à l'ordonnement des épisodes : *Érec* et *Perceval*. La dernière aventure d'*Érec* est la « Joie de la Cour », celle de *Perceval* est le « Château de la Merveille » ; dans chacun des deux, cette ultime aventure est la plus importante, si l'on en juge par sa longueur ; elle est aussi la plus déroutante (quel besoin Érec a-t-il d'affronter ce terrible danger, puisqu'il s'est réconcilié avec Énide ? — que fait Gauvain dans ce luxueux palais peuplé

de reines mortes, de pucelles orphelines, de valets chenus attendant en vain l'adoubement ?). En réalité, ces deux aventures ont une fonction culminante de contraste, voire de caricature ; celle d'*Érec* a pour héros le géant Mabonagrain dont elle révèle la médiatisation <sup>7</sup>, et il en va de même, dans *Perceval*, pour Gauvain, parvenu au *summum* de son « désir métaphysique », après quoi il n'a plus qu'à mourir (en restant au château) ou à retrouver la vérité transcendante en se convertissant comme Perceval, grâce à Perceval peut-être. Ici et là, un royaume d'illusion et de mensonge que le héros pur (*Érec*, *Perceval*) doit détruire ; ici et là, les enchantements, les interdictions, et les spectateurs qui dissuadent au héros de tenter l'aventure <sup>8</sup>.

Également placé à la fin du roman, l'épisode de la *Pesme Aventure* est analogue à ceux de la « Joie de la Cour » et du « Château de la Merveille ». On y retrouve la même irréalité, les mêmes enchantements, la même interdiction de sortir, les mêmes pronostics pessimistes du chœur (v. 5113 et ss.). Comme dans *Érec*, la coutume interdit aux bourgeois de loger les chevaliers de passage qui sont donc obligés de monter au château <sup>9</sup> ; le pré où travaillent les ouvrières est entouré de *pex agus* comme le verger de Mabonagrain <sup>10</sup>. Mabonagrain lui-même était un géant, comme le sont les deux « fils de netun ». D'un autre côté, l'inquiétant portier annonce l'*eschacier* du *Perceval* <sup>11</sup>, les trois cents pucelles annoncent les cinq cents ; l'exquise courtoisie du seigneur oppresseur préfigure celle de la reine Ygerne (l'un et l'autre sont prêts à laisser au héros leur *enor* ou leur « seigneurie <sup>12</sup> »). Le parallélisme des trois aventures nous incite à chercher quel est, dans *Yvain*, le personnage qui révèle sa médiatisation. Ce n'est pas le héros du roman, évidemment, pas plus que ce ne sont *Érec* ou *Perceval*. C'est le maître du domaine enchanté. Comme

<sup>7</sup> En s'enfermant dans ce verger avec son amie pour rester fidèle à une promesse qu'il a imprudemment faite à celle-ci, Mabonagrain se montre médiatisé par le code de la *fin amor* ; quant à elle, qui a voulu cet isolement « romanesque » — ou « romantique » —, il semble qu'elle ait été médiatisée par le *Tristan* (la vie dans la Forêt de Morois).

<sup>8</sup> Dans *Érec* : Guivret, le roi Evrain, et tout le peuple de la ville (vv. 5453 et ss.) ; dans *Perceval* : le « nautonnier » (vv. 7619 et ss, 7747 et ss.).

<sup>9</sup> Vv. 5155 et ss. ; — cf. *Érec*, vv. 5432 et ss.

<sup>10</sup> V. 5192 ; — cf. *Érec*, v. 5730.

<sup>11</sup> *Yvain*, vv. 5180 et ss. ; *Perceval*, vv. 7650 et ss.

<sup>12</sup> *Yvain*, v. 5476 ; *Perceval*, v. 8115.



Mabonagrain, complètement aliéné par son amour, et comme Gauvain, qui, perpétuellement victime de ses mirages, devient le seigneur du Château de la Mort, le personnage médiatisé d'*Yvain* est le seigneur de *Pesme Aventure*.

Ce personnage du seigneur est doué par Chrétien des traits les plus ambigus, et cela est très intentionnel. Car enfin qu'est-il? Gros bourgeois qui joue au seigneur? Grand seigneur qui s'est lancé dans les affaires? Que symbolise l'ascendance diabolique de ses deux « maufés »? Quelles relations existent entre eux et lui? Sont-ils ses serviteurs ou ses véritables maîtres? Ni lui ni sa famille ne donnent l'impression d'être sous leur domination. Il ne souhaite pas leur défaite. Il félicite Yvain de sa victoire, mais c'est parce qu'il ne peut faire autrement et qu'il est fort anxieux de lui faire épouser sa fille. S'il était sous la coupe des « gloutons », il semble tout aussi pressé de se redonner un maître :

Et li sire et la dame andui      v. 5696  
si li font joie, et si l'acolent  
et de lor fille l'aparolent,  
si li dient : « Or seroiz vos  
dameisiaus et sire de nos,  
et nostre fille iert vostre dame  
car nos la vos donons a fame ».

Ce maître aurait-il une âme d'esclave? Quand Yvain refuse, il menace de le garder prisonnier, mais il suffit que le héros parle un peu haut pour qu'il cède aussitôt et se contente des vagues promesses faites par Yvain. « Au fond, dit-il, si ma fille vous plaît vraiment, vous ne tarderez pas à revenir ». Et il cède encore du terrain et s'enferme dans son dépit :

« Or alez an vostre besoingne      v. 5768  
que tot autant, se vos venez,  
m'an est con se vos demorez ».

Finalement donc, qu'Yvain épouse ou non sa fille, cela lui est parfaitement égal. Sa personnalité n'est pas ambiguë, elle est foncièrement inexistante. Le sire a toutes les caractéristiques de la victime du « désir métaphysique ».

Mais quel est son médiateur? Chrétien ne nous le dit-il pas clairement? Ce n'est ni Yvain, ni les deux géants, c'est le *roman*. Le sire de la *Pesme Aventure* est le seul personnage

des romans de Chrétien qui lit, ou se fait lire un roman. En dehors des prologues et des épilogues, sur les quelque 40.000 vers que comporte l'œuvre entière de Chrétien, c'est ici le seul endroit où il est question d'un *roman*. Ce n'est pas pour elle-même que la pucelle lit le roman, c'est pour son père ; la mère vient écouter, elle aussi, mais le père s'est installé dès le début de la lecture, qu'il a sans doute demandée<sup>13</sup>. On dit sans cesse que le roman courtois est destiné à la « chambre des dames », que c'est « un clerc qui lit et une demoiselle qui écoute » ; si c'est vrai, le comportement du sire est encore plus insolite. Que cherche dans le roman ce prédécesseur de Don Quichotte ? L'exaltation d'une chevalerie périmée ? Certes non. Mais bien celle d'une chevalerie qui est en plein rayonnement. Vraisemblablement le sire n'appartient pas à cette classe dont il écoute les exploits ; il n'est ni comte, ni baron, ni même vavasseur (comme le précédent hôte d'Yvain, que le héros a délivré du géant Harpin) ; son *chastel* n'est pas une vraie *cort*, c'est une *meison* ; Chrétien ne dit nulle part qu'il soit « noble », ni *prodome*, ni même *gent*, et il insiste presque exclusivement sur sa richesse, celle de sa terre, celle de sa fille, celle que le mariage avec celle-ci apportera au héros. Ce que le sire cherche dans le *roman*, c'est l'illusion, c'est ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas, c'est l'*Autre*, avec qui il veut rivaliser, qu'il veut copier. S'il était un grand seigneur lancé dans les affaires avilissantes, la lecture des romans de chevalerie lui donnerait mauvaise conscience. Nous pouvons croire plutôt qu'il est un grand bourgeois qui s'exerce à singer la noblesse. Pour ce faire, il se documente dans les romans, et ceux-ci lui inspirent aussi sans doute la *costume* qu'il maintient, la fantasmagorie dont il s'entoure et qui inspire à la population une crainte superstitieuse. Ses « fiz de deable » lui recrutent par la terreur sa main-d'œuvre et déciment la chevalerie du royaume : ils vont lui permettre en outre, par leur défaite finale, de découvrir le meilleur chevalier du monde, dont il espère sans doute le même service, et à qui il compte marier sa fille, car ses ambitions sont sans limites. Inutile d'ajouter que la lecture des romans permet aussi à la fille et à la mère d'acquérir les belles manières qui seconderont les desseins du père.

<sup>13</sup> Remarquer l'articulation de la phrase, la façon dont *lisoit* rime avec *gisoit*, le fait que la pucelle n'est pas d'emblée désignée comme la fille de la maison et passe nettement au second plan.

La « pire des aventures » qui puisse arriver à l'aristocratie chevaleresque de cette fin du XII<sup>e</sup> siècle, c'est que les vilains arrivent à égaler les nobles, à les supplanter peut-être — ils mettront six siècles pour y arriver complètement — mais c'est surtout, pour Chrétien, qu'un homme, un seul homme, puisse exploiter odieusement ses semblables, et cela exclusivement pour l'argent. La misère des trois cents pucelles est révoltante, certes, mais moins que le fait même de leur captivité ; et leur captivité est moins révoltante que leur travail forcé ; et, plus révoltant encore que tout, c'est que ce travail forcé n'aboutisse qu'à une chose : enrichir encore le *riche home*. Il y a des misères qui ne sont pas dégradantes (celle du père d'Énide, par exemple) ; il y a des captivités qui s'expliquent (du fait de la guerre) ; il y a des travaux forcés qui se justifient (lorsqu'il s'agit du salut de la communauté). Mais que tout cela n'ait qu'un seul but — l'argent — voilà qui est monstrueux. Et Chrétien, par tous les moyens, accentue ce caractère monstrueux : la puissance démoniaque de l'argent est symbolisée par les deux « fils du diable » ; la profonde hypocrisie du système est soulignée par le luxe raffiné dont s'entoure le *riche home* ; les trois cents ouvrières sont toutes extraites de nobles lignages : ce sont les demoiselles de la cour du roi de l'*Isle as Puceles* — et, pour maint auditeur de Chrétien, l'*Isle as Puceles* évoque le royaume des fées, et le *riche home* est encore plus odieux que le Morholt ou le Minotaure (son crime se double d'un sacrilège)<sup>14</sup>. Un dernier rapprochement permet de mesurer la sévérité de la condamnation portée par Chrétien de Troyes : dans le *Lancelot*, de nombreux habitants du royaume d'Arthur ont été faits prisonniers et déportés au royaume de Gorre, au royaume « dont nul ne revient » ; mais, pour être sous la coupe du sinistre Méléagant — véritable incarnation du Mal —, leur sort est cent fois plus enviable que celui des ouvrières d'Yvain. Les déportés du *Lancelot* sont relativement libres de leurs mouvements, à l'intérieur du royaume de Gorre ; ils semblent y avoir reçu un lopin de terre et avoir pu y reconstituer leurs familles ; ils ne sont nullement contraints à des « travaux forcés ». Le *riche home* d'Yvain — l'amateur de romans — est cent fois plus

<sup>14</sup> On ne peut s'empêcher d'évoquer les fées de l'*Élucidation* (prologue postiche du *Perceval*) qui assuraient la fertilité et le bonheur du royaume de Bretagne jusqu'au jour où un méchant roi et ses chevaliers les violèrent (cf. éd. A. Hilka, à la suite du *Conte del Graal*).

odieux que Méléagant. Si celui-ci est un avatar du dieu de la Mort, le capitaliste d'*Yvain* est bien pire encore : c'est le dieu de la dégradation, le Génie de l'aliénation.

□ □ □

Car, ce qu'il y a de plus lamentable encore que la misère et la dégradation physiques des trois cents malheureuses, c'est leur misère et leur dégradation morales, en un mot leur *aliénation*. Et cette aliénation est, évidemment, le fait d'une médiatisation suraiguë : celle du monstre même auquel elles sont sacrifiées — l'argent.

Ici, il faut revenir au texte de leur « complainte », qui a si vivement ému les bons critiques du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle : « Quelle émouvante protestation, s'écrient-ils, chez ce poète de la belle société, contre la misère ouvrière du XII<sup>e</sup> siècle ! » Là où le bât blesse, c'est, d'une part, qu'il n'y avait pas de « misère ouvrière » au XII<sup>e</sup> siècle, et que, d'autre part, les trois cents pucelles déplorent leur sort en des termes qui sont de nature à enlever toute espèce d'authenticité à leur plainte. Les trois cents « ouvrières » d'*Yvain* ne sont pas à plaindre parce qu'elles sont misérables, mais parce qu'elles sont profondément aliénées.

Tout le monde s'est mépris sur le texte de Chrétien, ce qui est bien excusable, car jamais le maître champenois n'a été plus ambigu, ni son ironie plus acérée. Que disent en effet les pucelles ? Quel est l'essentiel de leur argumentation ? « Nous aurons beau *gaeignier* de l'argent, ce n'est pas pour cela que nous pourrons mieux nous nourrir :

« que ja de l'uevre de nos mains	v. 5306
n'avra chascune por son vivre	
que quatre deniers de la livre.	
Et de ce ne poons nos pas	
assez avoir viande et dras,	5310
car qui gaaigne la semaine	
vint souz n'est mie fors de painne.	
Et bien sachiez vos a estros	
que il n'i a celi de nos	
qui ne gaaint vint souz ou plus.	5315

De ce seroit riches un dus !  
 Et nos somes an grant poverté :  
 s'est riches de nostre deserte  
 cil por cui nos nos traveillons.  
 Des nuiz grant partie veillons 5320  
 et toz les jorz por gaeignier,  
 qu'an nos menace a maheignier  
 des manbres, quant nos reposons . . . »

Cela semble clair à première vue : « lorsque notre travail rapporte une livre au *riche home*, il ne nous laisse que quatre deniers ». Il est évident que la *livre* désigne la monnaie de compte, et non pas le poids de la marchandise, de l'étoffe ouvrée, ainsi que l'ont compris quelques critiques et plusieurs vulgarisateurs<sup>15</sup>. On ne vend pas l'étoffe au poids, surtout s'il s'agit d'étoffe aussi précieuse que du drap de soie. On la vend, on l'achète, on la fabrique à la dimension, à l'aune. Dans la même phrase, Chrétien continue en parlant de vingt sous, et il ne laisserait pas planer cette équivoque grossière : prendre d'abord la livre au sens de poids, puis la livre au sens de monnaie. Reconnaissons que la plupart des critiques sérieux, peu ou prou informés du système monétaire de l'Ancien Régime, se sont bien gardés de commettre cette bétise. Les ouvrières n'auront que quatre deniers pour une livre, qui en vaut deux cent quarante (il y a douze deniers dans un sou, et vingt sous dans une livre) : c'est-à-dire qu'elles ne recevront qu'un soixantième de cette livre, de ces vingt sous.

Ce qui serait odieux, bien sûr, si c'était vrai. Aucun capitaliste ne pourra jamais rêver de gagner 5900 % du salaire de ses ouvriers et ouvrières. Les pucelles d'*Yvain* se livrent à des supputations qui n'ont aucun rapport avec la réalité. Elles voient passer entre leurs mains des étoffes précieuses, du fil d'or : peut-être la pièce que chacune a mis une semaine à

<sup>15</sup> C'est ce que vont répéter plusieurs ouvrages, et pas seulement des *Manuels* pour l'enseignement secondaire, comme celui de Bogaert et Passeron (Paris, Magnard, 1956, p. 79), ou le petit « Classique Larousse » dû à Gustave Cohen (Paris, 1936, p. 75 ; — cet auteur émettait cependant un doute dans son grand *Chrétien de Troyes* de 1931 : « S'agit-il de la livre de marchandises ouvrées dûment pesées, ou de la livre de fil fournie par elles, ou de la livre d'argent ».). — L'édition de Mario Roques laisse une certaine ambiguïté, car, dans l'*Index* des mots de civilisation, le mot « livre » du v. 5902 est rangé dans la catégorie des quantités et non dans celle des monnaies (p. 240).

ouvrer sera-t-elle vendue une livre, mais elles oublient complètement qu'il convient de défalquer de cette livre le prix de la matière première. En prétendant qu'elles « gagnent » chacune une livre par semaine, c'est en « princesses » qu'elles parlent. Jamais une véritable ouvrière n'oserait tenir des propos aussi outrecuidants et erronés. Leur patron retient une proportion énorme des bénéfices qu'il réalise — la « plus-value » — c'est un fait, mais elles, elles prétendent recevoir, non pas cette plus-value, mais le prix intégral de la pièce d'orfroï qu'elles ont tissée ou brodée. Elles ont bien la mentalité des pucelles nobles que Chrétien a dû s'amuser à observer, jacassant à l'ouvroir en brodant avec amour ou avec une pointe de mysticisme un beau *mantel* ou un riche devant d'autel ; elles en font cadeau au destinataire — l'ami, le chapelain — en se rengorgeant gracieusement devant les remerciements et les éloges, et en oubliant complètement qu'il y a papa et maman derrière, qui leur ont fourni et le drap de soie, et le fil d'or, et le loisir pour « travailler ».

Elles ignorent tout de la chose économique, et le malheur ne leur a rien appris. Le salaire qu'elles revendiquent est énorme. Vingt sous — une livre — par semaine, c'est une fort grosse somme <sup>16</sup>. Avec un revenu net de cinquante livres par an, en effet, — entre 50.000 et 80.000 F. 1971 (les estimations sont évidemment extrêmement difficiles) — un noble de 1170 serait fort à l'aise. Les prisonnières en conviennent d'ailleurs : « de ce seroit riches un dus » (v. 5316). Il est évident qu'elles ne peuvent pas vivre avec quatre deniers par semaine, mais ce n'est pas une raison pour revendiquer un traitement de haut fonctionnaire. Elles mélangent tout : la juste récrimination avec les revendications les plus extravagantes ;

---

<sup>16</sup> Un ouvrier, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, gagne entre quatre deniers et un sou par jour, soit un maximum de dix livres par an ; un architecte se fait entre deux et quatre sous par jour, soit entre vingt et quarante livres par an (on ne compte pas plus de deux cents jours ouvrables dans l'année). En 1306, le châtelain royal de la tour Saint-Jean de La Rochelle, ne recevra encore qu'un traitement de vingt livres par an. Vingt livres, c'est d'ailleurs la somme avec laquelle n'importe quel vilain anglais du XIII<sup>e</sup> siècle pouvait acheter un titre de noblesse. — Voir P. Jonin, « Aspects de la vie sociale au XII<sup>e</sup> siècle dans *Yvain* », dans *Information littéraire*, t. XVI, 1964, p. 52. — En l'absence d'un travail de synthèse sur les salaires et les prix au moyen âge, on peut consulter C.M. Cipolla, *Money, Prices and Civilization in the Mediterranean World*, Princeton, 1956 ; G. Duby, *l'Économie rurale*, Paris, 1962 ; M. Aubert, *la Construction au moyen âge*, « Bull. monum. », 1960 et 1961.

si jamais il arrive au *riche home* de surprendre leurs propos, il doit bien s'amuser.

L'imbécillité des malheureuses n'enlève rien à la noirceur de leur exploiteur, car c'est lui qui en est le responsable. Non pas tant par le régime impitoyable auquel il les soumet que par l'objectif qu'il leur impose : gagner de l'argent — non pour elles-mêmes, mais pour lui. Il faut qu'elles « gagnent » leurs deux cent quarante deniers par semaine si elles veulent en recevoir quatre, c'est-à-dire ne pas mourir de faim. Leur existence est liée à l'enrichissement exorbitant de leur oppresseur<sup>17</sup> : si le *riche home* devient moins riche, elles mourront. Plus le Moloch est gras, plus elles ont de chances de survivre. Le cycle infernal est commencé : celui de l'aliénation et de la médiatisation. Les malheureuses quêtent la valeur inauthentique par excellence : l'argent. Il n'y a plus que cela qui compte pour elles et l'argent les faits délirer — celui qu'elles attendent et celui qui s'accumule dans les coffres du *riche home*. Et elles le quêtent dans le monde le plus inauthentique qui soit, puisque le maître de leur vie et de leur mort est lui-même médiatisé . . . par la littérature.

Cette page d'*Yvain*, à elle seule, consacre Chrétien de Troyes comme un très grand romancier, et appuie éloquentement sa revendication du titre de « père du roman moderne ». Tout y est : l'appréhension du réel dans sa totalité, l'ironie — dont d'aucuns ont fait la caractéristique du genre romanesque —, la dimension mythique et la puissance imaginative. Car, un atelier où travailleraient trois cents ouvrières, Chrétien de Troyes n'en a jamais vu, et pour cause : de telles concentrations n'existeront pas avant la fin du moyen âge<sup>18</sup>. Mais il l'a

<sup>17</sup> Si chaque ouvrière lui « gagne » une livre par semaine, son chiffre d'affaire annuel s'établit autour de 12.000 ou 15.000 livres, quelque chose comme 15 ou 20.000.000 F. 1971.

<sup>18</sup> Les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ne connaissent pas la « fabrique ». M. Guy Fourquin, dans son *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1969, l'affirme de façon très nette, et justement à propos de la fameuse page d'*Yvain* : « Si Chrétien de Troyes, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, décrivait un grand atelier situé dans un château et occupant « jusqu'à trois cents pucelles », ce n'était qu'en imagination. Il n'existera de fabriques qu'à la fin du moyen âge, et seulement pour filer la soie, ou bien encore dans quelques abbayes ou hôpitaux . . . [Aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s.] chaque artisan travaille chez lui, et au rez-de-chaussée, dans un atelier bien ouvert sur la rue, de telle sorte que les contrôleurs [. . .] puissent à n'importe quel moment repérer les possibles déloyautés » (p. 241).

imaginé, de même qu'il a pressenti la misère — physique et morale — des ouvriers du XIX<sup>e</sup> siècle, l'épouvantable hypocrisie et l'inéluctable enchaînement d'un système que nous ne connaissons que trop bien.

□ □ □

Les trois dangers, évoqués plus haut, qui menaçaient la société à laquelle appartenait Chrétien de Troyes ont suscité une série de médiatisations voulues ou subies, qui ont concouru à façonner un type prestigieux de médiateur. La contradiction interne à la noblesse a engendré, s'il faut en croire M. E. Kölher, l'idéologie de la *fin'amor*, le type du parfait amant soumis à la Dame souveraine. La montée de la bourgeoisie urbaine, favorisée par le pouvoir royal et la favorisant à son tour, a contribué à l'élaboration de la figure idéale du Roi, médiateur — réel et désiré — entre ses remuants « cousins » et ses « bonnes villes ». Mais la politique sournoisement menaçante du Capétien (ou même du Plantagenêt) a incité à concevoir quelqu'un qui serait encore plus fort que lui : cet arbitre idéal entre le roi et les nobles (et, *a fortiori*, entre les nobles et les bourgeois, entre les grands et les petits nobles), c'est l'empereur. C'est Arthur. Et c'est pourquoi le roman, lorsqu'il naît, est arthurien et ne peut être qu'arthurien. Je ne parle pas de l'Arthur de la tradition galloise, encore que la dimension mythique qu'il avait peu à peu reçue entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle ait éminemment facilité les choses. Mais l'Arthur de Geoffrey of Monmouth, et plus encore celui de Chrétien de Troyes et de ses épigones, et celui du grand cycle en prose, est une véritable création de la noblesse française (continentale et anglo-normande) du XII<sup>e</sup> siècle. Les querelles des « celtophiles » et des « celtomanes » ont fait leur temps, l'Arthur des romans arthuriens ne doit presque rien au personnage mythique à la survie duquel croyaient les Bretons — presque rien sinon justement sa caractérisation de héros mythique. Qu'on arrête de bâtir des théories échevelées à propos de l'« influence celtique » et qu'on prenne enfin, comme Rouletabille, les choses par le bon bout. Le roman arthurien est un « phénomène » : considérons-le comme tel. Examinons, certes, ses tenants et ses aboutissants (vue diachronique) — mais alors que cet examen soit complet et ne s'arrête pas à de fallacieuses « ressemblances », à de cocasses étymologies. Examinons bien plutôt sa raison d'être dans la société du XII<sup>e</sup>



siècle et que notre vue (synchronique) embrasse tous les aspects de son apparition et de son implantation : politiques, idéologiques, sociologiques, littéraires, esthétiques même.

Arthur lui-même a été le médiateur entre les Normands et les Bretons : l'*Historia regum Britanniae* de Geoffrey a parfaitement servi les intérêts de la politique anglo-normande, et bien plus fait pour pacifier les régions celtiques de l'île que les expéditions guerrières ou les manœuvres diplomatiques, et cela jusqu'à ce que, sa gloire étant peut-être devenue un peu gênante, Henri II ait décidé de le tuer pour de bon (en autorisant les moines de Glastonbury à découvrir ses reliques dans leur enceinte). Mais, d'un autre point de vue, le caractère mythique du héros en faisait aussi, depuis des siècles, le plus illustre des médiateurs entre ce monde-ci et l'Autre Monde (l'île d'Avalon, l'île des fées) où il était censé séjourner ; christianisé, Arthur prenait place aux côtés d'Élie ou d'Énoch — que dis-je ? il les éclipsait vite et prenait place aux côtés du Christ lui-même. Arthur est devenu le Roi très chrétien, en qui s'est concrétisée toute l'idéologie millénaire de la royauté ; c'est ainsi que, rapidement, il a cessé de combattre et a joué le rôle qu'on attendait de lui en assumant pleinement la Première Fonction, celle de la Royauté et du Sacerdoce — celle de Mitra — en laissant à ses bouillants compagnons de la Table Ronde la Seconde Fonction, celle de la Guerre — celle d'Indra<sup>19</sup>. L'Arthur des romans français représente exactement le type du *deus otiosus* : il n'agit pas, il e s t . Il est le garant. S'il disparaît, c'est le chaos ; s'il éprouve une quelconque diminution de son être, si une « volentez delaianz » s'empare de lui, « totes les terres sont commeües de guerre<sup>20</sup> ». Comme Dieu, Arthur maintient le monde dans l'existence. Toute action semble se passer en dehors de lui, mais sans lui elle est impossible : c'est de sa cour que tout procède, c'est à elle qu'affluent les dons et qu'ils en découlent, à elle qu'arrivent toutes les demandes et d'elle que partent les champions élus pour toutes les nobles causes. On pourrait croire que s'il n'était pas là, tout le circuit continuerait à fonctionner : rien de plus faux. Qu'Arthur se cache un instant, qu'il prolonge un

<sup>19</sup> Je suppose que je n'ai pas besoin de renvoyer mes lecteurs aux beaux livres de M. Georges Dumézil.

<sup>20</sup> Cette conception de la royauté est particulièrement nette dans le *Perlesvaus*, auquel j'emprunte ces expressions.

moment sa sieste une après-midi de Pentecôte, et voilà que la dispute éclate entre les compagnons de la Table Ronde (*Yvain*). A-t-on suffisamment remarqué que presque tous les romans arthuriens commencent par une Cour plénière du Roi un jour de Pentecôte ? Ce n'est point une facilité de versification — « Pentecôte » doit rimer automatiquement et bizarrement avec « coste » — c'est parce que la Pentecôte est la fête de l'Esprit Saint, la fête eschatologique par excellence. Et prenons garde d'oublier que la Table Ronde n'est pas façonnée sur le modèle de Stonehenge, mais sur celui de la Table de la Cène, et qu'elle est la « figure » de celle du Banquet des élus.

Comment le XII<sup>e</sup> siècle aurait-il pu se « satisfaire » des romans « antiques » et se contenter d'un roi qui se serait nommé Ménélas, Œdipe, ou même Énée ou Alexandre ? Le roman de la chrétienté médiévale ne pouvait être que chrétien, et son roi, très chrétien, modelé sur le Dieu des chrétiens, et médiateur presque autant que le Christ entre la terre et le Ciel. Nous sommes bien loin du roi cher aux « démocrates » grecs, le Cyrus de Xénophon, *primus inter pares*. Arthur n'a pas plus d'égaux que l'authentique Grand Roi des Perses, auréolé de son *xvarnah* (« Lumière de Gloire »). Charlemagne lui-même était trop « engagé », élaboré qu'il avait été par le siècle de la *reconquista*, de la guerre sainte. Arthur lui aussi, s'il faut en croire les grands romans en prose, aura vaincu les Sarrasins non moins que les Saxons, au temps de sa prime jeunesse. On n'est pas à un anachronisme près dès lors qu'il s'agit de se doter d'un *mythe*, et le syncrétisme le plus impudent est bon aux enfants de Dieu lorsqu'ils veulent assumer leur mission, qui est de modeler ce monde-ci à l'image de la Cité céleste.

C'est non seulement la dimension métaphysique qui est nécessaire au roman — du moins au « roman » tel qu'il est né au XII<sup>e</sup> et mort à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle (avec *Ulysse*) — mais aussi l'idéologie théocratique. Aussi le roman a bien failli naître en Perse. Non point dans la Perse antique, car elle était trop maîtresse du monde, et la religion mazdéenne, trop rayonnante. Mais dans la Perse médiévale, vaguement « arabisée », où l'on pouvait connaître et un certain ennui et une certaine angoisse, où l'Islam avait introduit ce qu'il fallait de « conscience malheureuse », où la nostalgie de la grandeur des Chosroès, des Bahram et des Ardéchir était encore poignante.

Trop poignante, peut-être. Le roman est toujours suscité par une certaine nostalgie, un certain complexe d'infériorité et de frustration, mais point trop n'en faut. Il faut aussi des succès et des espérances. L'affaiblissement du califat et la nouvelle et relative indépendance de plusieurs dynasties iraniennes autorisaient certains espoirs, mais l'on était quand même loin du compte. Le « roman » néo-persan est tourné vers le passé : il est dynastique et royal, mais surtout historique. Le *Shah-nameh* est bien moins une épopée que le plus grand et sublime des « romans historiques », mais il est justement trop historique — et les poèmes de Nizami également — pour être un véritable roman. C'est donc le poème romanesque persan le moins chargé d'histoire et de gloire nationales qui a, de fait, provoqué directement la naissance du roman moderne. L'histoire des amours de *Wis et Ramin*, transportée en Occident — rien n'était plus facile —, y a trouvé exactement le terreau qui convenait à la graine. Vidée alors de toute substance historique, libre de fusionner avec les légendes, les contes, les thèmes littéraires de l'Occident, elle s'est transmuée en celle de *Tristan et Iseut* — poème de l'amour et de la mort, comme on dit, poème aussi de la mer et de l'amertume. Ce fut un événement formidable — aux deux sens du mot : tous s'engouèrent, certains craignirent et entrèrent en guerre. Au nombre de ceux-ci : Chrétien de Troyes.

*Tristan et Iseut* n'est pas le premier roman occidental, parce qu'il n'est pas occidental. De même que *Wis et Ramin* n'est pas le premier roman persan, car il n'a pas eu de successeurs en Perse (Nizami — presque aussi opposé à la teneur de *Wis et Ramin* que Chrétien, exactement à la même époque, l'était à celle du *Tristan* — a fait délibérément obliquer le genre vers le poème mystique). *Wis et Ramin* exaltait un roi, mais les Persans du XI<sup>e</sup> siècle n'avaient plus de roi. Les Français et les Anglo-Normands du XII<sup>e</sup> siècle, eux, avaient un roi, mais c'est *Tristan*, lui, qui manquait de roi. On eut beau donner à Marc des traits plus flattés que ceux de Maubad (l'époux de Wis), il n'en resta pas moins le mari cocu de la fable, et bientôt du fabliau (après avoir été réhabilité au maximum par Thomas, sa dégradation sera complète dans le *Tristan en prose*). Chrétien, qui passera sa vie à écrire des *anti-*, des *super-* ou des *néo-Tristan* (cela ne s'arrêtera qu'à *Perceval*), commence par aller chercher Arthur et par l'installer au centre de son œuvre et du monde imaginaire qu'il porte en lui. Remar-

quez que ce n'était pas aussi simple que je semble le dire : le principal rival de Chrétien, Gautier d'Arras, refuse Arthur et s'adresse à Héraclius ; l'auteur du *Partonopeus* (vers 1180/90) extrait des limbes une vieille gloire nationale — Clovis ; Hue de Rotelande et Aimon de Varennes reviendront à une Grèce ou une Sicile pseudo-antiques. Mais à partir de la fin du siècle, Arthur régnera en maître incontesté et les romanciers qui voudront manifester leur originalité en lui faisant des infidélités écriront, bon gré, mal gré, des romans arthuriens déguisés et honteux <sup>21</sup>.

Le règne d'Arthur ne sera jamais aussi incontesté qu'à partir du moment où Chrétien, lui aussi (devançant de quelques années les moines de Glastonbury), l'aura tué. Ce qu'il fait, pratiquement, dans le *Conte del Graal*. Le roi des Bretons, selon toute vraisemblance, se rendra à l'invitation de son neveu Gauvain et deviendra à son tour captif du château enchanté de la Merveille. Il me semble qu'il a fallu à Chrétien de Troyes un courage peu commun pour brûler ainsi, à l'âge de la vieillesse sereine, ce sur quoi il avait paru fonder l'œuvre de sa maturité. Une lucidité peu commune, pour avoir dénoncé, après toutes les médiatisations que subissaient ses contemporains, celle-là même qui commandait son œuvre et qui avait permis sa réussite. Un tel arrachement ne peut être qu'un dépassement ; un tel incendie des vaisseaux ne peut se consentir qu'au moment où l'on aborde à l'île désirée ; un tel reniement, enfin, ne peut être qu'un acte de foi. Chrétien a entrepris — j'y reviendrai — de saper toutes les idéologies et de dénoncer toutes les médiatisations : il finit par la royale. Les héros de ses quatre premiers romans étaient des fils de rois, de futurs rois qui, dès Érec, tendaient à transcender l'idéologie royale conventionnelle (c'est Érec, et non Arthur, qui atteignait le Verger enchanté et donnait la Joie aux hommes ; c'est Yvain, et non Arthur, qui affirmait les droits imprescriptibles de la Justice ; et Lancelot, trompant Arthur pour renouveler sur le mode majeur l'aventure tristanesque, goûtait dans le lit de la reine Guenièvre un amour quasi mystique !). Mais son cinquième et dernier héros, Perceval, n'est plus un fils de roi. Doit-il régner un jour, en succédant à son cousin le Roi-Pêcheur ? L'inachèvement du *Conte du*

<sup>21</sup> À l'exception, peut-être, de Jean Renart et des rares auteurs qui le suivent dans la voie du « roman de mœurs » — qui est plutôt une « nouvelle » développée qu'un véritable roman.

*Graal* ne permet pas de l'affirmer. Et, au fond, cela n'a plus d'importance. Car le futur roi du Graal ne sera plus un roi de ce monde. L'auteur de la *Queste* ne sera qu'à demi infidèle à l'esprit de son prédécesseur lorsqu'il fera mourir Galaad à la fleur de l'âge et sans avoir régné, mais Galaad n'est plus un homme de cette terre : c'est un ange, ou, si l'on veut, un homme de la Fin des Temps. Perceval, lui, est un homme, notre semblable, l'un de nous. Le destin de l'humanité n'est plus entre les mains d'un roi, mais entre celles de l'homme. L'Occident mettra six siècles à comprendre cette idée, et, nous l'avons vu, elle le fera fort mal.



L'exemple de médiatisation révélé par Chrétien dans l'épisode de la *Pesme Aventure* est certainement l'un des plus nets et des plus forts que l'on puisse imaginer. Il y a là toute une cascade, ou mieux un enchevêtrement de médiatisations. Rien n'y est simple, tout mouvement y est tortueux, tout « désir » y est « triangulaire » (pour reprendre l'expression de René Girard). Les besoins les plus élémentaires des trois cents captives — celui de manger à sa faim, celui de se vêtir correctement — sont diaboliquement transformés en désirs par la médiatisation qu'elles subissent de la part de leur exploiteur. C'est très matériellement qu'entre elles et la satisfaction de ces besoins vient s'interposer le Médiateur : le *riche home* qui absorbe la presque totalité de leur produit, qui ne récompense — à ce qu'elles disent — qu'un cinquante-neuvième de leur « mérite » en leur délivrant ces quatre deniers hebdomadaires. Tout, pour les prisonnières, et la vie même, dépend de son bon plaisir. Il leur présente, épouvantable Janus et si éminemment annonciateur du Mammon qui nous domine à l'heure actuelle, un visage odieux — celui des deux « fils de diables » — et un visage séduisant. Jamais la « contradiction interne du capitalisme » n'a été soulignée avec autant de force, quelque sept siècles avant son apparition. Effrayées par sa face menaçante, les captives ne sont pas moins attirées par sa face aimable. Elles ne le vénèrent peut-être pas autant qu'elles le haïssent — comme le fera Pavel Pavlovitch pour Veltchaninov dans l'*Éternel mari* — mais elles sont comme hypnotisées par tous les agréments et les « qualités » que lui procure sa richesse. Elles en délirent. C'est moins le knout des « netuns » que la grâce suprême du *riche home* et de sa

famille qui les astreint à travailler. L'envie les stimule davantage que la peur. Car elles n'aspirent pas seulement à manger et à être vêtues, mais à vivre comme lui ; et ce qui attise leur désir, c'est moins le souvenir de leur aisance passée que le spectacle de celle à laquelle a atteint celui qui a joué le bon jeu — celui de l'argent, par opposition au jeu rétrograde que jouaient leur roi et leurs amis, et qu'elles voient jouer aux nobles chevaliers errants régulièrement décimés par le monstre.

Est-il lui-même, le *riche home*, médiatisé par les deux « fils de diables » ? Si Chrétien laisse cette question sans réponse, c'est qu'il a pressenti que le bien et le mal — plus justement le mal qui se dissimule et celui qui se montre à découvert — seraient inextricablement liés dans le colosse monopoliste ou totalitariste. En tout cas, le *riche home* s'en sert, et les moyens qu'il emploie pour s'enrichir passent par eux. Peut-être les redoute-t-il et, médiatisé aussi et surtout par ses chevaleresques lectures, espère-t-il qu'un jour ils seront vaincus par le jeune et beau fils de roi qui épousera sa fille. Mais plus il sera riche, plus il aura de chances de séduire le futur gendre qu'il désire, et il ne peut s'enrichir qu'avec l'aide des deux « netuns ». C'est le cercle infernal, au sens propre du terme, que peut seul briser le héros du droit divin : il est hautement significatif que l'épisode de *Pesme Aventure* soit englobé dans celui des Pucelles de Noire Espine, où Yvain s'affirme comme le champion d'une Justice supérieure (supérieure à la justice « coutumière » du roi Arthur, supérieure même à la justice « courtoise » de son neveu Gauvain). Il ne faut rien moins que le Lion de Justice pour abattre le monstre. L'homme seul, avec ses propres forces, ne peut y parvenir : c'est là un des sens d'*Yvain*, et non le moindre.

Le *riche home* est surtout médiatisé par l'idée de noblesse — par celle qu'il se fait de la noblesse d'après sa lecture des *romans*. (Il serait faible de dire que *Don Quichotte* est en germe dans *Yvain* : le roman de Chrétien soulève des problèmes autrement fondamentaux que celui de Cervantès). On ne nous montre même pas un bourgeois « parvenu » s'efforçant à singer la noblesse (comme le fera Molière dans le *Bourgeois gentilhomme*) : on nous montre la chose faite, et le *riche home* vit exactement comme un noble ; rien, dans le texte de Chrétien, ne le distingue d'un authentique grand baron, sinon — justement — le fait qu'il lit (ou se fait lire) un *roman*. Il n'est

pas interdit de penser que l'un des effets de cette médiatisation soit, entre autres, le fait que les ouvrières appartiennent toutes à la noblesse : non seulement la richesse du maître de céans provient directement de l'affaiblissement de quelque trois cents familles nobles, mais cette idée doit, en plus, lui procurer une particulière délectation. Il jouirait beaucoup moins d'avoir ramassé ses trois cents ouvrières dans le ruisseau ou de les avoir fait capturer dans les campagnes avoisinantes. Ayant dominé la noblesse, la tenant prostrée à ses pieds, le *riche home* est donc plus puissant qu'elle, et comme la puissance c'est la noblesse, il est donc encore plus noble que les nobles. C'est pour l'argent et par l'argent que le *riche home* a écrasé la noblesse et continue de le faire : l'argent a été à la fois la fin et le moyen réels de son action. Mais la noblesse, si elle a été l'objet idéal de son « désir métaphysique », a néanmoins été, très réellement, le médiateur, le moyen de son action : en prenant le masque de la noblesse, le *riche home* continue d'attirer à sa « maison » les chevaliers errants qu'il fait tuer ou rançonner (le résultat est le même : affaiblissement de la noblesse), cependant qu'il ne cesse d'exercer sur ses « ouvrières » la médiatisation envoûtante que j'ai analysée plus haut.

C'est en prétendant à posséder la qualité, — la noblesse — et en faisant semblant de la posséder, que le *riche home* se procure la quantité — l'argent. La quête de la qualité est l'*alibi* de sa recherche de la quantité. Pour qui n'a pas l'intelligence de cet odieux camouflage, l'alliance apparemment indissociable des deux valeurs — la valeur authentique (la qualité, la noblesse) et la fausse valeur (l'argent, la quantité) — est extrêmement troublante. Car enfin, l'homme vaut-il ce qu'il est, ou bien ce qu'il possède ? Cette question, on a dû souvent se la poser dans la « chevalerie » occidentale à partir du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. La haute noblesse aurait eu tendance à répondre que l'une et l'autre — la qualité et la quantité — étaient fort appréciables ; la basse noblesse allait répétant que seule comptait la qualité. La classe sociale entière, lorsqu'elle a commencé de resserrer ses rangs et de se replier sur elle-même, a misé sur la qualité, puisque, aussi bien, la classe rivale — la bourgeoisie — misait ostensiblement sur la quantité. Désormais, et pour six siècles et demi, les deux classes vont coexister, chacune ne cessant de jeter un regard envieux dans le champ de son voisin. Le début de cette coexis-

tence se place au XII<sup>e</sup> siècle, et non au XVII<sup>e</sup>, et c'est pourquoi le père du roman moderne est Chrétien de Troyes et non Cervantès. C'est à partir des années 1150 que toute recherche des valeurs va s'effectuer sur un mode dégradé, de façon déviée : le bourgeois va entreprendre sa course à la richesse sans cesser d'envier la qualité de la noblesse ; le noble va se cramponner à ses idéaux, sans cesser d'envier la richesse de la bourgeoisie.

Entre les deux, l'intellectuel, l'écrivain. Celui qui écrit des romans, qui crée des « héros problématiques » à son image, qui raconte leur quête, nécessairement dégradée, de valeurs authentiques dans un monde de plus en plus livré à l'âpre recherche des valeurs d'échange. Mais on voit tout de suite de laquelle des deux classes il devra sortir : le noble n'a pas besoin de romans pour posséder la qualité, le bourgeois en a besoin, lui, pour s'imaginer qu'il la possède, pour se croire noble. Le roman est nécessairement bourgeois, ou du moins commandé par l'existence de la bourgeoisie. Si le romancier provient des rangs de la noblesse, il faut qu'il en sorte, au sens fort, qu'il s'en exclue. Il faut qu'il accepte d'être médiatisé par la quantité, donc qu'il trahisse. Ou alors il n'écrira que pour sa caste, il ne traduira que la problématique restreinte de celle-ci, et son œuvre ne franchira pas le cap de deux ou trois générations. L'intellectuel se tient nécessairement dans un « no man's land », au milieu, mais pour qu'il y ait un milieu, il faut qu'il y ait deux domaines qu'il sépare. Une société à classe unique ne peut produire qu'un auto-panégyrique : l'épopée. Une société sans classe, où la fusion et le nivellement seraient parfaitement réalisés, ne produirait pas davantage de romans — au sens où nous entendons ce genre littéraire, de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle — tout au plus des « romans historiques », ou « d'anticipation », ou « fantastiques », des « romans » tournés vers le passé, le futur, ou les autres mondes. Des romans « anthropologiques », ou « transcendants ». Car le roman, au sens traditionnel du mot, c'est le problème, et le problème, c'est la différence.



Survolant les siècles d'un surprenant coup d'aile, Chrétien de Troyes, avant de déboucher sur ce roman « anthropologique » et « transcendantal » à la fois qu'est le *Conte du Graal*, a passé



en revue toutes les médiatisations dont devait souffrir l'homme occidental. L'idéologie guerrière qui subsiste encore, dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle — et dont les résurgences sont incessantes —, il la dénonce dans le personnage du sénéchal Keu, cet ancien héros de la légende galloise que Chrétien va positivement « démythifier » et rendre ridicule. Les conventions courtoises sont à leur tour bousculées : Gauvain, le parfait représentant de l'éthique mondaine, est continuellement mis en échec. La sur-idéologie de la *fin'amor*, que Marie de Champagne a requis Chrétien d'illustrer dans son *Lancelot*, Chrétien au contraire la dénonce comme un danger mortel ; Lancelot et Guenièvre sont à deux doigts du suicide, cela pour avoir obéi au « code », et la reine révèle le fonds de son être, et son besoin authentique, lorsqu'elle s'écrie :

« Com fusse garie                    *Lancelot*, 4224  
et com me fust granz reconforz  
se une fois, ainz qu'il fust morz,  
l'eüsse antre mes braz tenu !  
Comant ? Certes, tot nu a nu,  
por ce que plus an fusse a eise . . . »

L'idéologie politique de la royauté de droit divin est dénoncée au niveau d'Arthur, prisonnier de son infaillibilité. Celle de l'amour-passion, de l'amour-empoisonnement à la *Tristan*, l'est tout au long des quatre premiers romans, notamment dans l'épisode de la « Joie de la Cour » d'*Érec*, et dans *Cligès*. Les conventions qui régissent l'éducation de la jeune fille et lui font élaborer son idéal de mari le sont au niveau d'Énide, dès la première œuvre du romancier.

Chrétien connaît parfaitement le « désir triangulaire » de M. René Girard. Si le comte de Limors ne convoite Énide que pour se hausser à la noblesse morale imaginée d'après un code dont il ne comprend pas les implications, le comte Galoain ne fait des avances à Énide que parce qu'elle est accompagnée d'*Érec*, et qu'*Érec*, selon les dires de son écuyer, est plus beau que lui : l'envie engendre immédiatement le désir de l'objet possédé par l'autre. Mabonagrain ne continue cette existence aberrante que parce qu'elle excite perpétuellement son désir : un à un les rivaux se présentent et engagent la

conversation ou le flirt avec son amie ; Mabonagrain les tue commodément, et le seul fait qu'ils ont désiré ou semblé désirer la jeune femme lui donne une nouvelle raison de désirer celle-ci et d'attendre le suivant. S'il n'y avait pas cette intrusion périodique de rivaux, Mabonagrain s'ennuierait comme un rat mort dans cette souricière où il a voulu s'enfermer et ne tarderait pas à la quitter. Le meilleur moyen de l'en faire sortir, ce serait de ne plus lui envoyer personne qui puisse exciter sa jalousie et aviver son désir. Ce désir triangulaire, Chrétien le donne nettement comme relevant de ces vieilles coutumes irrationnelles du royaume de Logres qu'il appartient au Bon Chevalier d'extirper ; ceci dans le *Lancelot* : si un chevalier rencontre une jeune fille voyageant seule, il ne lui fera pas le moindre mal mais l'entourera d'honneurs et d'attentions ; mais si jamais elle est accompagnée d'un autre chevalier (le Médiateur), alors le premier doit obligatoirement la désirer, lutter contre le possesseur de l'objet et, s'il le vainc, rien ne garantira plus la jeune fille du déshonneur (v. 1302-16). Un objet n'est désirable que s'il est désiré. On est en droit de posséder un objet dès lors qu'un autre le possède ou semble le posséder.

On mesure le chemin parcouru depuis le « roman » grec du Bas-Empire. L'obstacle s'est intériorisé. Ce ne sont plus des brigands, des pirates, des naufrages qui séparent le Sujet de l'Objet de son désir : ce sont des idées. Théagène n'a pas besoin du capitaine des voleurs pour désirer Chariclée. Mais *Lancelot* a besoin du code de la *fin'amor* pour désirer Guenièvre, et c'est moins la personne qu'il aime que la Dame, la Valeur qu'elle représente. Mabonagrain a besoin de l'arrivée régulière de rivaux possibles pour continuer à désirer son amie. Et si Yvain devient aussi vite amoureux de Laudine, ce n'est pas parce que ses vêtements de deuil et sa douleur ajoutent à sa beauté, c'est parce qu'elle était jusqu'alors l'objet possédé par Esclados, et parce que sa douleur témoigne encore de cette possession ; Yvain, après avoir tué Esclados, se bat encore contre son souvenir ; il ne l'a poursuivi jusqu'à son château que pour pouvoir montrer à Keu (autre médiatisation) des signes tangibles de sa victoire : la possession de la jeune veuve en sera le plus éclatant ; il est fort possible que si Laudine avait été la sœur d'Esclados, ou sa fille, Yvain n'en serait nullement tombé amoureux. On saisit bien la démarche intériorisante. Ce n'est même plus le mari vivant qui constitue

un obstacle entre l'amant et l'épouse, comme dans le cas du *Tristan*, c'est le souvenir du mari défunt, et plus l'obstacle est idéal, plus il exacerbe le désir. Dès *Cligès*, ce n'est plus le mari Alis qui constitue le principal obstacle entre le héros et Fénice, c'est l'opinion, le code, et l'action de la littérature : Fénice ne veut pas faire comme Iseut, ce qui montre bien qu'elle a les yeux fixés sur elle. Car il n'y a pas que le *riche home* d'*Yvain* à être médiatisé par la fiction. À aucun moment du *Lancelot*, le roi Arthur n'est représenté comme un obstacle aux amours de sa femme et du héros : Lancelot désire Guenièvre sans doute parce qu'elle est la possession d'Arthur, mais encore plus parce qu'elle est désirée par Méléagant ; les obstacles — certains apparemment insurmontables — que Lancelot a bousculés pour arriver jusqu'à elle sont autant de projections diverses de l'impossibilité de cet amour, de son illogisme, de sa non-nécessité. (Si Lancelot n'avait eu que le besoin d'une femme, il eût couché avec la Demoiselle hospitalière). La prédominance du *médial* est encore soulignée par la Charrette et les autres moyens d'accès (la lame de la tombe à soulever, le pont de l'épée) qui, tous, caractérisent le héros, le « marquent ». La force de l'aliénation subie par Lancelot est symbolisée par les emprisonnements qui se multiplient tout au long de la seconde moitié du roman, comme si le héros était encore plus médiatisé par le souvenir de sa nuit d'amour que par la perspective qu'il en avait pendant sa quête.

Après avoir plongé dans le cœur de son contemporain — et de l'Occidental en général — et manifesté toutes les déviations de son désir, Chrétien, dans son dernier roman, opère le mouvement inverse : il part du fond, remonte jusqu'à la surface et tente de dépasser toutes les médiatisations par la projection d'une nouvelle « transcendance verticale ». Perceval part pour ainsi dire du niveau de l'animalité et aboutira à la recherche de la plus haute valeur, Dieu. Toutes les médiatisations qu'il rencontrera, Chrétien, excluant désormais toute ambiguïté, les grossit à l'excès : celle, d'abord, qu'exerce sur lui sa mère ; puis celle de la chevalerie, représentée par les cinq guerriers rencontrés dans la forêt et pris pour des anges (Perceval, spontanément, cherche une médiatisation verticale, et il doit ployer son regard vers une transcendance déviée) ; celle, négative, de l'idéologie guerrière (Keu, à qui Perceval ne veut pas ressembler) ; puis celle de la sagesse mondaine et de l'ensemble de la chevalerie (le « preudom » Gornemant) ;

celle du parangon de la courtoisie, de l'idéal de la caste noble, Gauvain ; et enfin celle du Graal, de son échec au château du Roi Pêcheur, qui l'empêche à jamais de vivre comme tout le monde. Toutes, il réussit à les écarter, mais toutes ont retardé sa marche. Enfin, ayant tout détruit et atteint le fond du désespoir, repartant de zéro, Perceval a le champ libre : comme si, du fond du puits, il ne pouvait plus voir que les étoiles.

Cette dernière *queste* est-elle celle de Dieu ou celle de l'homme lui-même ? L'une et l'autre, sans doute, indissociables. Il est impossible d'aller à l'homme avec un cœur purifié sans aller aussi à son créateur. Il est impossible d'aller à Dieu avec un « désir dévié ». Pour redresser le regard, pour rétablir la transcendance, il faut énormément simplifier, redevenir « comme de petits enfants », abolir toutes les médiatisations et retrouver, non le désir authentique, mais le *b e s o i n* authentique, de l'homme, qui est un vivant pensant. L'aventure de Perceval est la nôtre, et peut-être la seule qui nous soit désormais possible. Elle n'est même plus celle de l'Occidental, mais celle de l'humanité entière, dans n'importe lequel de ses membres. Elle se situe au-delà de toute culture (Chrétien semble alors avoir bien oublié le prologue de son *Cligès*) et de toute religion particulière (la médiatisation chrétienne elle-même a cessé, qui avait atteint son point culminant dans le *Lancelot* où c'était avec les mains et les pieds en sang que le héros se présentait à la porte des Enfers pour délivrer les hommes captifs dans le « royaume dont nul ne revient »). Oui, le roman du type *Érec* durera « tant com durra *crestian-tez* », mais si un jour la chrétienté venait à disparaître, il resterait *Perceval* pour autoriser de nouveaux commencements. L'amour à la *Tristan* ou à la *Lancelot* sera peut-être un jour relégué au musée archéologique ou ethnographique, mais le jour où l'homme ne sera plus attiré par la Quête du Graal, ni capable de comprendre le symbolisme fondamental de l'Arme et de la Coupe, ou de rêver devant trois gouttes de sang tombées sur la prairie enneigée, il aura perdu la condition humaine. Pussions-nous être préservés de cette *pesme aventure* !

*Université de Poitiers*